

中華佛學學報第 01 期 (p081-121)：(民國 76 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw/>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 01, (1987)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

僧肇思想之背景及其淵源

劉貴傑
新竹師專副教授

p. 81

提要

僧肇（三八四—四一四）俗姓張，京兆（今陝西省西安市）人，生於東晉孝武帝太元九年，卒於東晉安帝義熙十年，乃鳩摩羅什之弟子，東晉末年重要佛學理論家。初醉心老、莊玄學，後轉治佛學，以擅長般若學著稱，著有肇論、維摩結經注……等，發揮般若性空學之要義。尤以優雅之文筆通貫儒、道思想，剴切佛法精義，建構自家之理論體系而負有盛名，對三論學、華嚴學、禪學之發展均有遠大影響。本文僅就魏晉玄學之衍盛與佛教思想之流佈等學術思潮，以瞭解僧肇思想之背景，並依有限之資料探其思想之淵源所自。

一、前言

佛教於東漢流入中土，至魏晉之世而大盛。在此之前，大乘空宗之思想，雖有小品般若經之翻譯，然未受時人之重視，直至玄學之興，始趨於般若性空學之探究。魏晉時代傳來中國之佛學，係以般若經為中心之大乘空宗理論。

此大乘空宗所倡「一切皆空」之思想與玄學以「無」爲本之觀念頗爲相似，故在玄學思潮影響下，佛教學者每藉玄學之「無」闡釋般若之「空」，此名之曰「格義」，「格義」者，量度（格）經文正義也，即以外典（老、莊、周易）說明內典（佛教經論）之奧義。此援引老莊辭語以解釋佛教經典之學，即稱之爲「格義佛學」。魏晉高僧如僧肇「每以莊、老爲心要，嘗讀老子道德章」，慧遠「博綜六經，尤善老、莊」，即藉道家觀點以發揮佛教義理。換言之，即藉玄學之主要範疇，如「有」、「無」、「動」、「靜」等概念，以展開其對般若思想之理解。故藉老莊玄學以解釋佛教思想，乃當時之風尚，從而導致佛學與玄學之合流，形成玄學化之佛學，並出現若干學派，提出新觀點、新學說，以促進佛教般若哲學之興盛。

魏晉時期之般若學派，有「六家七宗」之稱，即道安之「本無」，其中又另出法深（亦作琛）之「本無異」，支愨度之「心無」，支遁之「即色」，于法開之「識含」，道壹之「幻化」，于道邃之「緣會」。道安徒眾數百，分據各處，乃當時般若學之領袖，其勢力遠非其他學派所可倫比。心無宗標新立異，猶似邪說，成爲各家評擊之對象，名聲自然不小。即色宗之代表爲支遁，乃當時清談上首，朝野重欽之人物，而識含、幻化、緣會三派之義理亦可歸之於即色一宗，其影響之大，自不待言。依現存史料言，實以本無、心無、即色三派之影響較爲深遠。

道安以「無」爲萬物之基源、宇宙之本體，倡「宅心本無」、「崇無抑有」之說，此係藉何晏、王弼貴無論之觀點以理解佛教之般若空觀。支愨度主無心於萬物，萬物未嘗無，亦即空心不空境，肯定客觀之物質實有，此係藉裴頠崇有論之觀點以立說也。支遁倡即色是空，因物質現象（色）均由各種條件（緣）結合而成，本身並無自性，故爲虛假不實而「空」也。支遁「色不自有」、「色無自性」之見解，與向秀、郭象所言「物物者無物」、「塊然自生」之持論無多異處，可謂深受向、郭獨化論之影響。

值此魏晉玄學衍盛，佛教思想流行之際，著名佛學理論家僧肇，以其聰慧睿智，批判上述三家般若觀點，總結魏晉玄學理論，

將中觀哲學與魏晉玄學予以融會貫穿，致玄佛之合流臻於極峰之境。若

謂僧肇以前玄佛之合流係以玄解佛，自僧肇始，則係以佛解玄，即藉佛教思想以解答玄學所討論之哲學問題，從而促進魏晉玄學與佛教思想之發展。僧肇以擅長般若學著稱，著有肇論、維摩詰經注等書，宏揚中觀哲學，闡發三論思想，或可謂我國三論學之鼻祖，並上承魏晉般若性空之學，下開隋唐時期吉藏之三論學說，且對華嚴與禪宗之思想影響甚巨，其在中國佛教思想發展史之重要性，自不言而喻。本文之旨，即在論述僧肇思想之精義，並考究魏晉玄學與佛教思想之交涉問題，以明僧肇際此玄佛合流之時，深體玄學之宏旨，剴切佛法之真義，乃能對魏晉以來玄學與佛學各主要流派，加以系統化之批判與總結，因而建立自身之理論體系，致中國佛教思想趨於獨立思考與自我創建之途。

二、僧肇思想之背景

漢末傳來印度佛學，魏晉復興道家學說，運會所至，促成兩家思想之交融，而形成中國佛學之雛形。然時代思想之所以蔚為風尚，則與當時之政治、經濟、社會以及學術思潮均有密切之關係，而當代思想家所闡發之哲學義理，實難擺脫時代所加注之影響，僧肇生當東晉亦不例外，唯其承襲道家義理，而又總結魏晉玄學，攝受龍樹思想而又批判般若三宗，乃能不受其時代之侷限，恢宏壯闊，遊刃自得也。

僧肇為東晉高僧，亦為融會魏晉玄學與龍樹思想之佛學理論家，而成為當時最具代表性之中國佛教學者，其所以能倍受後世之敬仰，即在其以優雅之文筆，通貫儒道思想，剴切佛法精義，建構自家之理論體系，普遍影響後世佛教思想之發展，茲就魏晉玄學之衍盛與佛教思想之流佈等學術思潮，以瞭解僧肇思想之背景。

第一節 魏晉玄學之衍盛

p. 84

魏晉時期，知識份子深感得失急驟，生死無常，且兩漢經學之末流，若非支解經文，即是迷信讖緯，故有識之士極力捨棄此繁瑣之章句與訓詁之學而轉治周易、老子、莊子。易、老、莊世稱三玄，三玄之學乃稱為玄學，玄學思想在魏齊王芳之時，發展至速，此一時期之代表人物有何晏與王弼。何、王好老莊，精玄理，上承儒道學說，下啓時代玄風，而開展魏晉之形上思想，並就哲學之本體論探研宇宙之體用、動靜、或實體之本末有無。

一、何、王之貴無思想

道家哲學以「道」為宇宙之本源，「道」係無形無聲，視之不見，聽之不聞，而又遍存於天地萬物之中。西漢初年，賈誼視「德」為萬物之源，淮南子以「道」等同於「氣」。魏初何晏、王弼則將「道」視為「無」，認為「無」係天地萬物之根本，何晏云：

「天地萬物皆以無為本。無也者，開務成物，無往不成者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣」（晉書王衍傳）。

「有之為有，恃無以生，事而為事，由無以成」（列子天瑞篇張湛注引何晏道論）。

「夫道者，惟無所有者也。自天地以來，皆有所有矣，然猶謂之道者，以其能復用無所有也」（列子天瑞篇張湛注引何晏無名論）。

何晏以為天地萬物均係「有」，然「有」則由「無」而生，由「無」而成，而後歸於無，「無」乃宇宙之根源。並以「道」為「無」，「道」唯無名，聖人體道，故聖人無可名。「道」唯無所有，聖人體道，故能於「有所有」之客觀世界中，復用「無所有」。其後，王弼亦將「無」視作不具物質性之精神本體，而有言曰：

「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始，……萬物始於微而後成，始於無而後生」（老子第一章注）。

p. 85

「天地雖廣，以無為心」（老子三十八章注）。

王弼主天地萬物以「無」為本為始，「無」係一切存在之根源，亦為超現象之形上本體。物之生成，物之變化，未有不以「無」為本，故「無」即天地萬物之主體。王弼復以「道」為「無」之別名，無象無名，寂然無體故曰：

「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象」（刑昺論語正義引王弼論語釋疑）。

道即「無」之別稱，任何事物無不依其而成。稱「無」爲「道」，僅是強爲之名，「道」乃靜止無體，不落形象。王弼復云：

「可道（說）之盛，未足以官天地；有形之極，未足以府萬物」（老子指略）。

「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也」（老子指略）。

宇宙萬物均有形有名，然「道」則無形無名，若「道」有形有名，即有限制性，有限制性即無法涵蓋天地之大，亦不足攝受萬物之繁，而不能成爲萬物之始基，唯有無形無名，方是宇宙萬物之源。可見王弼以爲萬物之上，仍有一終極之本體，此即是「無」或「道」，而「道」與「無」均係超越萬物，出乎幽冥之抽象觀念。王弼即視之爲萬物之本體，從而有「有之所始，以無爲本」（老子四十章注）之謂也，且曰：

「（老子）之書，其幾乎可一言蔽之，噫！崇本息末而已矣」（老子指略）。

老子五千言，其旨乃在崇「本」息「末」而已，凡事須從根本解決，不可本末倒置，始能奏效。依王弼言，「道」即「無」，故「有」之所始，以「無」爲「本」。亦可換言「有」之所始，以「道」爲「本」。以「道」治國，即是崇「本」以息「末」。老子之「無爲」、「好靜」、「無事」、「無欲」，「此四者，崇本以息末也」（老子五十七章注）。王弼復云：

p. 86

「母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以遂末也」（老子五十二章注）。

「守母以存其子，崇本以舉其末……故母不可遠，本不可失」（老子三十八章注）。

母即「本」也，子即「末」也。守母以知其子，得「本」始知其「末」，亦即守母存子，崇本息末，「母」與「本」均有其崇高之地位，絕不可偏失。由上可知，王弼與何晏均以「無」爲本，以「有」爲末，以「無」爲精，以「有」爲麤。此外，對於動與靜之問題，王弼亦有其形上之觀點，其有言曰：

「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣」（周易復卦注）。

復卦之復即返本溯源之意，宇宙以返「本」為要務。「靜」係萬物永恆之存在形式，「靜」為絕對，「動」為相對，如能息「動」則可得「靜」，「動」必回歸於「靜」。默為絕對，語為相對，如能絕語則可復默，語必回歸於默。宇宙廣大孕育萬物，雷動風行，雖有其千變萬化之現象，然終究以寂然不動之本體，為其歸宿。王弼復謂：

「以虛靜觀其反復，凡有起於無，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也」（老子十六章注）。

以虛靜來觀察，即知其返本溯源之道，「有」源於「無」，「動」源於「靜」，宇宙萬物雖變化無窮，運作不息，然終究復歸於虛靜，此即事物最高之原理原則。易言之，事物雖有運動變化，然靜止不變則係其屬性與普遍存在之形式。

以「有」「無」而論，何、王之基本範疇為「無」，以「動」「靜」而言，何、王之基本範疇為「靜」。王弼云「夫靜為躁君，安為動主」（周易恒卦注）。「凡有起於虛，動起於靜」（老子十六章注）。宇宙萬物均為「有」，凡「有」均為「動」，然「動」卻源於「靜」，「靜」實為變動之本體，且運動變化均有其極限，終將歸於「靜」，

p. 87

故云「動復則靜，行復則止」「復者，反本之謂也」（周易復卦注）「萬物雖並動作，卒復歸於虛靜」（老子十六章注）。因之，就何、王而言，宇宙萬物之運動變遷僅係「終則復始，往復窮極」（周易恒卦注）之歷程而已。要之，何、王思想旨在崇信「有」復歸於「無」，力求「動」復歸於「靜」，故可稱之為貴「無」主「靜」之哲學，而為當時思想之主流。

二、裴頠之崇有思想

貴無思想盛行之際，有裴頠（逸民）者，通博多聞，善談名理，深患時俗放蕩，口談浮虛，乃著崇「有」之論，以釋貴「無」之蔽，其有言曰：

「夫總混群本，宗極之道也。方以族異，庶類之品也；形象著分，有生之體也，化感錯綜，理跡之原也」（晉書裴秀傳子頠附傳）。

宇宙萬物終極之本即是「道」，「道」並非虛無，而是萬物之總體。宇宙含藏萬物，萬物復各不相同，各有族類，植物歸植物，動物歸動物，其中又分門別類，分種分屬，每種事物均有自身之形體。事物均於錯綜複雜之感應關係中，而有其「理跡」（規律），此乃源自萬物內外感應之關係。裴頠以爲宇宙之本體是「有」，而不是「無」，現象雖複雜，然仍有其規律可循。裴頠復曰：

「夫品而為族，則所稟者偏；偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也；理之所體，所謂有也」（晉書裴秀傳子頠附傳）。

萬物既已區分為不同之類別，即各有其特點，每一事物既然各有特點，則須有所憑借，亦即必須依靠外在條件互相依存。因此，萬物之生成變化均有可尋之「理」。「理」並非虛無，必由事所顯而普遍存在。亦即「理」係以物質之存在爲其根據。裴頠批判王、何「貴無」之論曰：

p. 88

「夫至無者無以能生，故始生者有生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣；生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也」（晉書裴秀傳子頠附傳）。

至高絕對之「無」，無法化生「有」，故萬有之化生，乃由自己所生。既然萬物自生，必然以「有」爲本體，若遺棄「有」，則生命即會虧損。個體生命既以「有」爲本分，則須遺棄虛無之思想。「貴無」論者，崇尚虛無，亦以「心」是無，裴頠則謂：

「心非事也，而制事必由於心，然不可以制事以非事，謂心為無也」（晉書裴秀傳子頠附傳）。

「心」並非事象，而是指揮行動，辦理事情之主宰，故不可因制事之「心」不是事象，而謂「心」是虛無。裴頠復謂：

「匠非器也，而制器必須於匠，然不可以制器以非器，謂匠非有也」（晉書裴秀傳子頠附傳）。

工匠並非器具，而是匠心獨運，製造器具之主人，故不可因製器之工匠不是器具，而謂工匠是虛無。裴頠以以爲人「生」而爲「有」，故須以積極之態度加以對治，不可藉「無」以行事。不善投餌，即無法釣出深

水之遊魚；不善放槍，即不能打下高處之飛鳥。而投餌與放槍均非無知之人所能企及。故曰：

「由此而觀，濟有者皆有也，虛無奚益於已有之群生哉」（晉書裴秀傳子頴附傳）。

由此得知，裴頴認為凡「有」均藉「有」以成其事，以濟其功，如藉虛無之態度以面對「有」之事實，則必無益群生。復曰：

「故養既化之有，非無用之所能全也；理既有之眾，非無為之所能循也」（晉書裴秀傳子頴附傳）。

人生在世，既不貪求無厭，亦不揮霍浪費，方能維持生存。此養生送死之事，絕非「虛無」所能濟功。「正德、利用、厚生」之理，亦非「無為」所能潤成。故不論養生，不論治民，若賴「無為」均不能成事，此即裴頴崇「有」

p. 89

論之觀點，而予貴「無」論以強力之抨擊。

三、向郭之獨化思想

先秦時代莊子哲學已指出時空與宇宙之無限性，然無限之宇宙由何而來？魏晉時期，何晏、王弼以宇宙由「無」而來，「無」係萬物之本源，而向秀、郭象之莊注則曰：

「無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生，然則生生者誰哉？塊然而自生耳」（齊物論注）。

「無」不能生「有」，「有」尚未形成之時，亦不能自生，故「無」不能化生宇宙。然則化生宇宙者應是何物。向、郭云：

「夫莊、老之所以屢稱無者何哉？明生物者無物，而物自生耳」（在宥注）。

「既明物者無物，又明物之不能自物，則為之者誰乎哉？皆忽然而自爾也」（知北遊注）。

向、郭以為宇宙萬物皆自然而然，造物者無主，而物各自造，萬物自造，始有所謂造物，並非自造之萬物之外，另有造物者。萬物各自為主，並

無他力相左右，非獨「有」與「無」不能為主，「道」亦不能為主，向、郭云：

「道，無能也，此言得之於道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之德也。我之未得，又不能為得也。然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也」（大宗師注）。

「道」不能化生宇宙，所謂得之於「道」，乃在說明宇宙之自己生成而已。宇宙萬物悉由自己化生而成，「道」無法化生萬物。萬物「死生出入，皆欵然自得爾」（庚桑楚注），悠然而起，悠然而逝，內不依真宰而生，外不藉規律而成，係自得獨化而已。向、郭即以此「獨化」之觀點認為事物全是自己塊然而自生，故云：

「物之生也，莫不塊然而自生」（齊物論注）。

「夫造物者，有邪？無邪？無也，則胡能造物哉？有，則不足以物眾形。故明眾形之自物，而後始可與言造物耳。」

p. 90

……故造物者無主，而物各自造」（齊物論注）。

造物者係存乎？抑或不存？若無造物者，則何由而造物？若有造物者，則又如何造成形形色色之眾物？故須明瞭各種事物均是自身而成，眾物自造，始有造物者可言。因之，宇宙並無造物者，而事物悉由其自身而生成。向、郭云：

「造物者無主，而物各自造。物各自造而無所待焉，此天地之正也」（齊物論注）。

宇宙並無造物主，萬物係各自生成，萬物各自生成，外不資於道，內不由於己，毫無所待而成，由此可知，並非自造之眾物以外，另有所謂造物者。

然眾物如何「自造」？向、郭以為天地萬物係「塊然自生」（齊物論注），「忽然而自爾」（知北遊注），「初未有而欵有」（田子方注），「突然而自得此生」（天地注）。宇宙原本空無一物，不知為何，亦不知如何，忽然而生，悠然而成，不亦茫乎？向、郭云：

「凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰茫也。今未知者，皆不知所以知而自知矣。生者皆不知所以生而自生矣。萬物雖異，至於生不由知，則未有不同者也。故天下莫不茫也」（齊物論注）。

日月星辰，山川草木，不知為何與如何而成，故係茫然自生而各不相同。宇宙萬物雖各不相同，然就不知由何而生之觀點而言，則完全相同，故萬物均是渺茫。渺茫之宇宙事物皆由自身忽然而生，此即所謂「獨化」。然事物由何「獨化」而來？向、郭云：

「是以涉有物之域，……未有不獨化於玄冥者也」（齊物論注）。

宇宙萬物均是「有」，然「有」皆獨化於玄冥。因物各自然，塊然自生，如以「跡」求之，則失之愈遠。所謂「冥」係指「凡得之不由於知，乃冥也」（知北遊注）。故云「至理有極，但當冥之，則得其樞要也」（徐無鬼注），

p. 91

絕對之理體，無法以有限之知識加以認知，唯有玄冥而觀，無心而察，始可得知。亦即「循而直往，則冥然自合」（齊物論注）。人生在世，既不可知，復不可繫，王朝由興而亡；個人由富而貧，由貴而賤，由生而老而病而死，均無法「可繫而在」，使之常存，故由「玄冥」而至，復又歸於「玄冥」。向、郭云：

「突然自生，制不由我，我不能禁，忽然自死，吾不能違」（則陽注）。

人之存世亦係突然自生，無法控制，無法禁禦，而無常到來，忽然自死，亦無所逃避，故人生在世，對於任何事物，包括自身在內，完全作不得主。生死不由己，富貴貧賤，興盛衰亡亦不由己，如此則又該如何？向、郭以為：

「人之所因者，天也，天之所生者，獨化也」（大宗師注）。

「命之所有者，非為也，皆自然耳」（天運注）。

人所應效法者乃「天」也，而天所孕育之萬物又係獨化而成。宇宙事物皆已命定，非人為力量所能改變，故可謂係自然而生，自然而成。因之，玄冥獨化，順天安命，即為向、郭莊注之哲學要義。

第二節 佛教思想之流佈

佛教於漢末傳入中土。魏晉時期般若諸經陸續傳譯來華，而兩晉之世譯誦最繁者，亦唯此大乘空宗之般若經典。梵語般若意譯「智慧」，係指如實了解事物之智慧，得此智慧，即可徹見「諸法皆空」。佛教般若思想以「色」與「心」均為假名，無有實體，故謂自性是「空」。此種學說，與當世盛行之玄學有頗多類似之處，故一經傳入，即與之合流，由於時人對般若思想或「性空本無」各有不同之解釋，故而演為六家七宗之說。六家指道安之「本無」（諸法本性自無）、支愨度之「心無」（無心於萬物）、支遁之「即色」（即色是空）、于法開之「識含」（三界如幻夢，

p. 92

皆起於心識）、道壹之「幻化」（世法如幻化）、于道邃之「緣會」（緣會故有，緣散則無）等六派，其中「本無」又分出法深之「本無異宗」，故名七宗。

一、六家七宗之思想

(一) 本無宗——道安為本無宗之代表人物，吉藏中觀論疏載道安之本無義云：

「無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯心未有，若宅心本無，則異想便息矣。……詳此意，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無」[1]。

此無異視「無」與「空」為萬物及眾形之基礎，謂「有」之前有「無」，由「無」而產生萬物，即以「無」與「空」為萬有之根本或現象之本體。名僧傳抄曇濟傳云：

「本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則眾像稟形。形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？……夫人所滯，滯心未有，苟宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也」[2]。

道安以為冥造之前，空無一物，而宇宙萬物，均係自然自爾，豈有造物者哉！而常人每執著「末」與「有」，如能止心「本無」，則可革除由執「末」崇「有」之物累，所言「本無」之意，亦即崇「本」息「末」之謂。由此即知，道安已受玄學思想之影響，藉無形無象之「元氣」自然化生宇宙萬物之觀點，而視「無」為宇宙之本體，萬物之基源，倡言「宅心本無」、「崇本」、「息末」。此係藉玄學貴「無」之論，以理解佛教之般若「空」觀也。

(二) 本無異宗——此宗代表人物爲竺道潛（字法深），吉藏中觀論疏謂：

p. 93

「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有前，有在無後，故稱本無」[3]。

此乃以「無」爲萬有之根源，宇宙事物皆從「無」而出，「無」先萬有而存在，萬有由「無」而生。安澄中論疏記謂：

「夫無者何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物，故佛答梵志，四大從空生也」[4]。

法深以爲色法是「有」，有從「無」而生，先「無」而後「有」，故「無」係萬物之根本，且爲般若之「空」，故仍未瞭解「非有非無」之般若思想。

(三) 心無宗——此宗爲竺法溫或支愍度所倡，代表人物有道恒、恒玄、劉遺民等，其主要論點爲無心於萬物，萬物未嘗無；但於物上不起執心，故言其空；然物是有，不曾無也。故知心無宗倡空心而不空境，肯定客觀之物質世界。慧達肇論疏云：

「竺法溫法師心無論云：夫有，有形者也；無，無像者也。有像不可言無，無形不可言有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。但內停其心，令不想外色，即色想廢矣」[5]。

劉孝標注支愍度之心無義則云：

「（心）無義者曰：種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其惟無乎」（世說新語劉孝標注引）。

宇宙事物是「有」，而不是「無」，故曰「有」爲真有，「色」爲真色。所謂「心無」係指不起執著之心，「內止其心」、「不滯外色」即是心無。竺法溫與支愍度之觀點並不完全相同，其相同之點爲：外物有形，不可以言「無」，心神無形，不可以言「有」。相異之點爲：竺法溫係於「無心於外物」之層次上言「心無」；支愍度則於心「虛而能知，

p. 94

無而能應」之意義上言「心無」。其實，外物有形，固非爲「無」；而「心」之作用乃肉眼所不睹，故亦非爲「無」，然將外物視爲「有」，將心神視爲「無」，此在當時，自非般若各宗所能容忍，故而視之爲異端邪說。此係藉

玄學家裴頠崇「有」之論，以立言也。

(四) 即色宗——代表人物為支遁（道林），乃東晉清談領袖，作即色遊玄論、妙觀章……等發揚「即色是空」之義，其有言曰：

「夫色之性也，不自有色，色不自有，雖色而空，故（般若經）曰：色即為空，色復異空」[6]。

「夫色之性也，色（不自色），雖色而空，如知不自知，雖知恒寂也」[7]。

支道林以為宇宙事物乃由緣而起，緣起故無自性，無自性故虛假不實，故曰「雖色而空」。事物因無自性，故為「假有」，亦為「空」，並非事物毀滅始稱為「空」，故非色滅而為「空」。就真諦言，色即是「空」，即色是「空」；就俗諦言，則色復異空。支道林「色不自有」與向秀、郭象之「物物者無物」之觀點，頗合佛法「見即色，見無可見即空」之教義，然僅析物以明「空」，未知「心」原即為空，故可謂其了悟名假，而未了相空。此係藉玄學家向秀、郭象之獨化論，以理解般若之「空」義也。

(五) 識含宗——主倡者為于法開，吉藏中觀論疏云：

「于法開立識含義，三界為長夜之宅，心識為大夢之主，今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獨曉，即倒惑識滅，三界都空，是時無所從生，而靡所不生」[8]。

三界即有情慾之「慾界」、無情慾而有形色之「色界」、既無情慾又無形色之「無色界」，此三界乃「惑識」所產生之幻象。幻象可覺而空，但宇宙現象永遠不空。識含宗以為天地如逆旅，人生如大夢，但客觀世界卻離「識」而自存。森羅萬象宛然而有，卻全係大夢，僅為心識之作用而已。

p. 95

(六) 幻化宗——代表人為道壹，吉藏中觀論疏云：

「壹法師云：世諦之法，皆如幻化」[9]。

安澄中論疏記云：

「一切諸法，皆同幻化。同幻化，故名為世諦；心神猶真不空，是第一義諦。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空」

[10]。

世界如同幻化，一如事事猶如夢境，此宗之特點在於宇宙事物均如夢幻，無一不空，然而心神不空。若心神亦空，則何來「幻化」？又何以超凡入聖？

(七) 緣會宗——此宗由于道邃所主，吉藏中觀論疏云：

「第七于道邃明緣會故有，名為世諦；緣散即無，稱第一義諦」[11]。

于道邃以為諸法及眾緣所成，由眾緣和合而成，名為俗諦，如眾緣消散，則復歸空無，此名真諦。安澄中論疏記云：

「于道邃著緣會二諦論云：緣會故有，是俗；摧折無，是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實」[12]。

以土木構屋為例，土木聚而成舍，猶如眾緣聚而成萬有，此名「俗諦」。然若拆屋散舍，則僅剩土木，如欲覓舍，亦空不可得，猶若眾緣消散，則萬有亦不可得，此名「真諦」。此宗意在：宇宙萬有係眾緣聚合而生之色相，色相壞滅，則萬物一無所見。

總括而言，六家七宗可分為三派，即本無、心無與即色三家，因即色、識含、幻化、緣會均以色相虛幻，心神真實，並以心神否定客觀世界，故可歸為一家。此三家乃當時般若思想之主流。僧肇不真空論僅提及此三家，吉藏中觀論疏所謂「什師未至長安，

p. 96

本有三家義」[13]，亦指此三家而言，可見其重要性。要之，六家七宗乃中國僧伽對印度般若思想或性空本無之解釋，所引生之各家理論。因係藉中國古典語彙或老莊術語解釋佛理，故於佛教般若空義未能有圓融確切之認知，直至印度大乘佛教學者鳩摩羅什來華，龍樹中觀哲學之理論，始有傳譯，因僧肇受學羅什，深體般若空義，乃依之以批判此三家之觀點，並發揚中觀學說，總結魏晉玄學，六家七宗之說就此消逝。

二、龍樹空宗之思想

印度大乘空宗龍樹系之思想於東晉道安時代已有傳入，其所依據之主要經典為般若經，當時流行之譯本有無羅叉之放光般若、支讖之道行般若、竺法護之光贊般若、支讖之大明度無極經、鳩摩羅什之大品般若（亦稱摩訶般若）、小品般若（即道行般若之異譯），唐代玄奘將全書譯出，稱為大般若經，全名為大般若波羅蜜多經，共六百卷。般若波羅蜜多，

意譯「智慧到彼岸」。此經旨在闡明宇宙事物均出於「因緣和合」，故其「自性本空」。此大乘空宗經典雖有傳譯，然其重要之論著，如中論、百論、十二門論、大智度論等尚未譯為華文，直至鳩摩羅什來華，始有傳譯。中論正破小乘，兼破外道，而顯大乘之義；百論正破外道，旁破自餘；十二門論兼破小乘、外道、正顯大乘勝義。三論之旨在於真俗二諦，而以破邪顯正為軌。

龍樹（Nāgārjuna）亦譯龍勝、龍猛，南印度維達婆（今比拉爾）人，係大乘佛教之奠基者，亦為中觀學派理論之建立者，佛教人士稱其為龍樹菩薩。幼時曾受五明[14]教育，後皈依佛教，於雪山一帶出家，足跡遍及全印，深得眾人推崇。龍樹初從迦毗摩羅習小乘三藏，意有不滿，乃改學大乘經典，深達奧義，繼馬鳴之後，積極傳佈大乘佛教，其「空」、「二諦」、「中道」等學說亦稱「大乘空宗」或「空宗」，對印度哲學之發展深具影響。主要著作有中觀本頌（五百偈，後經弟子青目注釋，成為中論）、十二門論、迴諍論、大智度論等。

p. 97

龍樹以事物皆由因緣和合而成，本身並無常住不變之自體，亦非獨立存在之實體，故名之為「空」（Sūnyatā）。「空」並非「空無」、「虛空」，而是指不可藉言語描述或以概念認識之境界。大乘空宗以為宇宙事物與一切概念均係相對依存之關係，或假借之概念與名相（假名），自身並無獨立之實體或自性，故有謂「眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義」[15]，唯去此因緣關係或革除邊見（執斷、執常之見解均偏於一邊，故名邊見），始能達於「空」或「中道」之境。

前述四句偈中，第一句乃肯定往昔之緣起說，後三句則賦予緣起說之新內涵，並展現「空」、「假」、「中」三諦之理論：(1)「我說即是空」——空諦，此「空」並非絕對之虛，乃是相對於「有」而言。「有」即諸法，亦即抽象和具體之事物。諸法依因緣而興衰滅亡，本身並無常存不變之主體(自性)，此即是「空」，或「性空」、「自性空」，亦即事物當體即空，不待對事物分析始見其「空」。(2)「亦為是假名」——假諦，「假」謂假託、假設；事物均係假設名稱，故曰：「假名」。眾緣所生之法，只有形式上之存在，此種存在雖隨順世俗而有其概念、範疇，然均是假設並非真實，故曰「假諦」或「俗諦」。(3)「亦是中道義」——

中諦，眾緣所生之法本來性空，無有實體，但存假設之名稱而已，執諸法為實有，固然錯誤；執諸法為空無，亦屬荒謬。故不執「空」而作絕對之否定，亦不執「有」而作絕對之肯定，始為「中道義」。茲將「空」、「假」、「中」三諦之四重邏輯關係表列如後：

[16]

上述(1)(2)兩句係指諸法對立之存在，(3)(4)兩句係指邏輯之發展過程。「亦空亦假」係就肯定之觀點而言，諸法性空，假名為有，知「空」則不執「有」；知「假」則不執「無」，故得「統一 I」。「非空非假」係就否定之觀點而言，

p. 98

將空「否定」，故曰「非空」，此係諸法有形式「假有」存在之故；將「假」否定，故曰「非假」，此係因諸法其性本空之故，由此而得「統一 II」，此即為龍樹之「中道」觀。

中觀學派在闡述「空」之同時，復主倡「二諦」之說。「諦」指真理，就現象而言，事物是「有」，所謂「諸法是有」，此乃順世俗之理而言，故稱為俗諦。就本體而言，事物是「空」（亦稱「無」或「無自性」），所謂「諸法是空」，此乃隨順「真理」而言，故稱為「真諦」。佛係藉二諦為不同根機之人而宣說佛法，即為凡夫說俗諦，為菩薩說真諦。就俗諦而言，必有世間與眾生，就真諦而言，則必無世間與眾生，若不能區別真俗二諦，則無法瞭解佛法之真義。中觀學派係為真諦而說俗諦，為絕對而說相對，為涅槃而說世間，所謂「若不依俗諦，不得第一義」。可見真俗二諦均是實相，唯說法不同而已，故龍樹之二諦，並非理境差別之二諦，而是中道之二面，必相資為用，方為正見，偏於真諦或偏於俗諦，皆不可也。

為謀中道理論之廣為運用，龍樹乃主倡「八不」之理，以破一切之「見」：生滅——係實生實滅之見；斷常——斷滅之見、常有之見；一異——為平等與差別之見；去來——為由此去彼，從彼來此之見。生、滅、斷、常、一、異、去、來為八見，八見是八迷，破此八見，即破一切見、一切迷。破除「迷」「見」，即顯中道境界，故云「八不中道」。所謂「八不」即不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不去、不來。就龍樹而言，生滅、常斷、一異、來去係一切存有之基本範疇，因其涵蓋事物之自身、運動、空間、時間等方面之對立，故亦為所有對立之主要對立。其次，此八種基本範疇，復為佛教某派別與外道論師所粘執之偏見。如部派佛

教中，有執「生」（諸法實有），有執「滅」（諸法空無）。外道論師如迦羅馱迦旃延執「常」（靈魂常在），阿耨多翅舍欽婆羅執「斷」（死後靈魂斷滅），六派哲學如數論派倡因中有果，果與因同，故執因果是「一」。勝論派因中無果，果與因異，故執因果互「異」。婆羅門教則深信婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅均來自梵天，故執取「來」，復以人類靈魂係「梵」

p. 99

之部分，「梵」乃下貫於個體中，故執取「去」。龍樹以此「生」、「滅」、「滅」、「常」、「斷」、「一」、「異」、「來」、「去」八種偏見為誤謬虛妄，故藉邏輯之否定方式「不」加以批判，亦即藉否定主觀之認知與客觀之對象，從而顯示「空」之真理，而得中道境界，如以下所示：

（常斷、一異、來去之三句，亦由此類推）

就形式邏輯而言，「八不」類似演繹過程，「四句」類似歸納過程，由演繹與歸納均可得一結論，即統一(II)之中道，故知「八不」係在更大之範疇內，呈現中道之普遍意義。

綜上所述，僧肇生當東晉之世，魏晉玄學夙已衍盛，而佛教思想亦已流行，當時佛教領袖道安之本無宗與魏晉玄學家何晏、王弼貴「無」之論頗有相通之處，道安即藉貴無思想以理解般若之空義，其所謂「崇本息末」「執無御有」，實與何、王之貴「無」同出一轍。竺法溫或支愨度之心無宗倡有為實有，色為真色，與裴頠之崇「有」論肯定客觀之物質世界無多異處。支道林之即色宗倡「夫色之性也，不自有色」，即宇宙事物均非由自身而成；「色不自有，雖色而空」，宇宙事物均非由自身而成，故雖係物質，亦宛然而「空」，此與向、郭獨化論所謂「物物者無物」之觀點頗為一致。此外，東晉之世，鳩摩羅什已將龍樹系之經論譯介中土，僧肇為其門人，復助其逐譯中論、百論、十二門論、大智度論、致龍樹系之中觀佛教思想廣為流傳，並能深體大乘空宗教義，批判般若三宗，總結魏晉玄學，而成為當代傑出之佛學理論家，影響後世佛教思想之發展，實其理有必至，事有固然者乎！

三、僧肇思想之淵源

東晉時期，僧肇因融協儒道兩家思想，攝受佛教中觀哲學，加有才思幽玄，又善談說，故能闡發道釋學說之精義，總結魏晉以來玄學與佛學各主要流派，建構自家之哲學體系，堪稱當時獨特之佛學理論家。梁高僧傳謂其歷觀經史，備盡墳籍，志好玄微，每以莊、老為心要，後讀舊維摩經而出家，學善方等，兼通三藏，故其思想博大精深，理論細密周嚴，對日後之三論學、華嚴學、禪學思想之發展，均有影響，因其著作不多，本文僅據有限之資料，探其思想之淵源所自。

第一節 僧肇思想與儒家哲學

中國人士自幼多受儒家思想之薰習，及長，雖身入空門，然此儒家意識已根深蒂固，牢不可拔矣。夫儒家思想淵遠流長，深入人心，雖貴為天子，亦不失儒慕之恩；雖賤為庶民，亦保有天倫之情，故知其普遍大化，覺潤無方。儒家學說平實無華，嘗教人為善去惡，改過遷善，此不啻成佛之路乎！語云「放下屠刀，立地成佛」，實不誣也。僧肇云：

「夫捨惡從善，有之常情耳」[\[17\]](#)。

諸惡莫作，眾善奉行，非不能也，是不為也，有心為之，未有不成，故係人之常情。其實，君臣父子，忠孝節義，更為人倫之常，未可盡棄，此所謂人成即佛成也。僧肇注維摩詰經曾批評外道六師之一——富蘭那迦葉而云：

「其人起邪見，謂一切法斷滅性空，無君臣父子忠孝之道也」[\[18\]](#)。

富蘭那迦葉以一切法消失後，不再生起，否認君臣父子，忠孝慈義之常理，故僧肇斥為邪見。若不起邪見，則一切法不斷不常，

因係由緣而起，故仍有其君臣父子、孝悌忠信之道，可見僧肇未廢世法也。世法未廢，則侍師之道如何？僧肇云：

「世之侍者，唯恭己順命」[\[19\]](#)。

僧肇師鳩摩羅什，深受教誨，其侍師之道在謙恭有禮，順承師意。古代學者，執經叩問，援疑質理，必色恭禮至，未敢出言以復，雖為大愚，終亦有得。羅什為一代宗師，凝思大方，馳懷高觀，僧肇追憶從其遊學之情曰：

「昔吾一時，曾遊仁川，遵其餘波，纂成虛玄，用之無窮，鑽之彌堅，躍日絕塵，思加數年」[20]。

僧肇從羅什研習大乘空宗之學，深得其旨，而於自心受用無窮，故日益崇敬有加，並杜絕俗務，期假以年，隨侍在側，精進不懈。句中「仁川」，乃喻洙、泗；孔子講學洙、泗，羅什則於長安詳定經論，致大乘性空之學如川水之流展東土。「鑽之彌堅」語出論語「顏淵喟然歎曰：仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」（子罕），僧肇藉顏淵讚歎孔子之詞以讚歎羅什之學博大高深，無可企及，唯努力以赴，終身學之。復讚曰：

「乘時以會，錯枉以正，一扣則時無互鄉，再擊則(ㄨㄣˊ)(ㄟ)歸仁」[21]。

此讚羅什為謀振興頹綱，裁緝落緒，故適時會通佛家妙法，糾正異端邪見，起初未獲時人響應，而後始為大眾尊為一代宗師。「(ㄨㄣˊ)(ㄟ)歸仁」承自論語所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉」（顏淵）之語。僧肇復曰：

「夫聖智無知而萬品俱照，……故能流濟群方，開物成務，利見天下，於我無為」[22]。

般若智慧無知無識，然能觀照萬物，且可貫通各種事物，開發各種物質，成就天下各種利益，卻以無為為用，而無所不為。僧肇亦以菩提真智，亦有開物成務之功而云：

「菩提者蓋是正覺無相之真智乎！……至能道達殊方，開物成務，玄機必察，無思無慮」[23]。

菩提，梵文 **Bodhi** 之譯音，意譯「覺」、「智」、「道」等。佛家用以指豁然開悟，如人睡醒，如日開朗之徹悟境界；又指覺悟之智慧或覺悟之途徑。

p. 102

以僧肇言，菩提即正等正覺且無形無相之真智，能遍潤各方，成己成物，

復能冥照玄鑒，無思無慮。「開物成務」語出周易繫辭傳。僧肇復藉「理」之觀念闡釋佛法，其有言曰：

「佛者何也？蓋窮理盡性大覺之稱也」[24]。

佛即梵語 **Buddh** 之簡稱，華譯為覺者，即自覺覺他，覺行圓滿之人。

僧肇則解為窮理盡性，大徹大悟之人。「窮理盡性」語出周易說卦。僧肇復曰：

「若能同彼六師，不見佛、不聞法，因其出家，隨其所墮，而不以為異者，乃可取食，此蓋窮理盡性，極無方之說也」[25]。

外道六師為富蘭那迦葉、末伽梨拘賒梨子、刪闍夜毗胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩駄迦旃延、尼犍陀若提子。修行之人，如達此六師不曾見佛，不曾聽法之境界，從其出家，與之為一，不壞異相，則可受食供養，此即窮理盡性，理無二致之法，誠所謂「邪正雖殊，其性不二」，「正」同如來，不以為尊；「邪」等六師，不以為卑，常人以正邪不兩立，尊卑不等同，入理契真之士，是無入而不自得也。僧肇亦云：

「若以心動為本，則有有相生，理極初動，更無本也」[26]。

若起心動念，則必生形相，然絕對之理體，初無所本，無有形相，不可以有心知，不可以形名得。復云：

「智無幽而不燭，……無幽不燭，故理無不極。……理極存于不極，故虛以通之」[27]。

般若智慧，遍照各方，因能遍造各方，故屬極高之理智，然此極高之理智亦下貫萬物，故須即萬物之自虛，始可徹悟此絕對理智。僧肇復藉「理無不極」以釋「空」義而謂：

「大乘在有不有，在空不空，理無不極，所以究竟空義也」[28]。

佛家大乘思想主倡「空」「有」不二，即有即空之說，故觀「有」而不迷於「有」，觀「空」而不執於「空」

p. 103

，此「空」「有」互泯，周遍含融之理，即是究竟空義。僧肇復云：

「即事無不異，即理無不一」[29]。

事相每有差別對立，理體則絕待純一。然差別之事物與平等之理體合一不二，亦即「理」與「事」，「空」與「色」圓融無礙。「理」由「事」顯，「事」由「理」成；「理」在「事」中，「事」在「理」中，「理」「事」相即相入，不即不離，猶如水即波，波即水，離水則無波，離波則無水，「水」「波」無礙，「理」「事」相融，由此以啓華嚴之理事無礙法界觀。僧肇復以絕待之理體超絕形象，不落言詮，故云：

「妙理常一，語應無方，而欲以無方之語，定常一之理者，不亦謬哉」[30]。

玄妙之理體，絕對唯一，語言則有其限制性，若藉有限之語言以釋超言絕慮之理體，則必將理體加以割裂與僵化，而不能了然自得。猶如盲人摸象既不見其全，亦不識其真。故佛教真理絕不可藉語言概念加以把握，唯超越語言，理會冥感，始能徹悟絕待之理體。僧肇此絕言忘慮之旨，實已顯禪宗「法超言象」之精神矣。

由上得知，僧肇係藉儒家哲學之「理」，以闡釋佛教學說，其觀念固本源於儒家思想者。其實，魏晉時代，王弼注易，向、郭注莊，已將絕對之「理」之觀念，推至形上學之最高境界，而啓引初期中國佛教思想之「理」（純粹之絕對）之相繼開展，如支遁、慧遠、僧肇、道生即視「理」為絕對之本體，並藉之以闡揚佛家教義[31]，故「理」之觀念為魏晉佛教學者普遍運用之後，已含有絕對本體之意義，順此觀點之發展，而演成隋唐華嚴宗理事圓融之哲學體系。

第二節 僧肇思想與道家哲學

道家之學旨在清虛寡欲，卑弱自持，乃先秦重要學術思想之一，及乎魏晉時期，道家哲學復興，以為士子玄談論辯，

p. 104

安身立命之樞要。其時，佛法已於漢末傳入中土，適魏晉道家之學勃興，故釋子廣藉老莊配擬佛典，以釋經義，致佛學能融入中國思想而增添其新旨趣。僧肇生當東晉之世，值此玄釋匯流之際，乃藉莊、老為心要，以剴切佛法之精義，其有言曰：

「萬物齊旨，是非同觀，一相也」[32]。

一相乃佛家語，即唯一真實之相，物形萬狀，是非紛云，然道通為一，故物無不同，是非不二，此即佛家唯一真實之法相。復曰：

「天地一旨，萬物一觀，邪正雖殊，其性不二」[33]。

天地雖大，一指即能概括，萬物雖多，冥觀即能涵蓋，正與邪雖有差異，然其本體則初無二致。若能徹悟絕對之本體，則可臻「一」「多」互融，「大」「小」互攝，「正」「邪」互泯之境。「天地一旨，萬物一觀」源自莊子「天地一指也，萬物一馬也」（齊物論）。僧肇復云：

「若能空虛其懷，冥心真境，妙存環中，有無一觀者，雖復智周萬物，未始為有；幽塗無照，未始為無。故能齊天地為一旨，而不乖其實；鏡群有以玄通，而物我俱一」[34]。

如能虛懷若谷，契神真境，遊刃虛空，不著「有」「無」，雖般若智慧能觀照萬物，亦不可謂其為「有」；幽冥之途（地獄、餓鬼、畜生三惡道）雖黑暗無光，亦不可謂其為「無」，故一指即可概括廣大之天地，而不失萬物之真；且智照萬物，通徹理體，復興萬物合一。所謂「妙存環中」、「齊天地為一旨」、「物我俱一」均係莊子齊物論之語蛻變而來。僧肇云：

「小乘障隔生死，故不能和光；大士美惡齊旨，道俗一觀，故終日凡夫，終日道法也」[35]。

小乘行人未臻聖凡不二之境，仍有生死之執著，故不能和光同塵；大乘行人則以生死即涅槃，煩惱即菩提，且無美醜、

p. 105

道俗之對待，故雖顯凡夫之行，然終未離菩提之道也。實則，美惡自彼，於佛無二，眾生愛美而厭醜，崇淨而避穢，佛則在淨而淨，在穢而穢，無入而不自得也。然如何而能達乎佛境？僧肇云：

「美惡齊觀，履逆常順，和光塵勞，愈晦愈明，斯可謂通達無礙，平等佛道也」[36]。

如能美醜雙遣，順逆兩忘，和光同塵，晦明互泯，則臻於平等無差，圓融無礙之佛境。僧肇復藉道家「至人」之觀點，以解釋佛陀之應物無窮曰：

「至人無為，而無不為」[37]。

「夫至人空洞無象，應物故形」[38]。

有至德之人，謂之至人，其聖智德行皆達造極之境者也，亦即與大道同體，與萬物俱化之理想人格。佛法初入中土，中國佛教學者每以至人與佛陀等同視之，故於行文中，每藉至人代稱佛陀，以利教化。此至人或佛陀為渡化有情，使之各得其所，各遂其生，故應物無窮，無所不為。僧肇云：

「至人變謀無方，隱顯殊跡，故迭為修短應物之情耳」[39]。

至人（佛陀）為教導群迷，故或隱法身或顯化身，要為隨順世俗之情而已。雖與物相和，妙應無窮，然卻非有心而為，僅隨俗任運耳。故僧肇云：

「至人冥真體寂，空虛其懷，雖復萬法並照，而心未嘗有」[40]。

至人（佛陀）冥契真道。體悟性空，故虛懷若谷，無染無執，雖運智觀照，然卻係無心而為，毫無滯礙，此則心無為，故德無不為也。僧肇復云：

「智周萬物而無照，權積眾德而無功，冥漠無為而無所不為，此不思之極也」[41]。

般若聖智觀照萬物，因係無心而照，故雖照亦無照可言；同理，無心積德，故亦無功德可言，以無為為用，故無所不為。

p. 106

僧肇云：

「無知而無不知，無為而無不為者，其唯菩提大覺之道乎」[42]。

覺悟佛道之正智（菩提），乃順乎自然，無執無著，復又冥觀玄鑒，應化無窮，以無知無為為用，故能無所不知，無所不為。由是而知，僧肇乃藉道家之「無知」、「無為」，以解釋佛家之「菩提」。唯豁然開悟之境或頓然覺悟之智，始能無知而無不知，無為而無不為。僧肇復藉恬淡無為以釋「法身」之義曰：

「（法身）恬淡寂泊，無為無數，豈容憂畏喜厭於其間哉」[43]。

佛之真身以正法為體，故名「法身」。此真身虛靜恬淡，寂寥無為，非以心知，非以數表，更非憂、畏、喜、厭之情所能牽纏。此乃源自莊子「夫虛靜恬淡寂漠無為者，天地之平，道德之至，故帝王聖人休焉」（天道）之語。故法身無知無為，實不可思議，非唯法身不可思議，維摩詰經之旨亦不可思議，僧肇云：

「維摩詰不思議經者，……超群數之表，絕有心之境，眇莽無為而無不為，罔知所以然而能然者，不思議也」[44]。

維摩詰經之旨，幽遠湛深，非數量可測，非有心可知，微妙精玄，無為而無所不為，不知其何能以無為為用，僅知其無為而無不為，此即維摩詰經不可思議之處。此乃源自老子「道常無為而無不為」（三十七章）與「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為」（四十八章）。僧肇復云：

「因末以示本，託粗以表微」[45]。

「夫執本以知其末，守母以見其子」[46]。

母即「本」也，子即「末」也，得「本」以知「末」，不捨本以逐末。此乃源自老子「既知其子，復守其母」（五十二章）之概念。東晉之世，佛教盛行六家七宗之說，以道安為首之本無宗，即在探究「本末有無」之問題。

p. 107

道安主倡「崇本以息末」、「執無以御有」，而玄學中，何晏、王弼貴無派所言「有之所始，以無為本」，即以「有」為末，以「無」為本，「有」必須依賴「無」始能存在，故「本末有無」之問題，乃魏晉玄學與道安思想所矚目之課題，且道安大體係藉何、王之貴無思想以解釋般若空觀，故初期佛家哲學乃依附於玄學始得漸次發展，而融入中國學術思想。

由上得知，僧肇藉道家辭語以闡釋佛學義理，其思想顯係承自老莊哲學而又不囿於道家學說之範疇，觀其論作，即知其思想深受老莊之影響。茲將其著作涉及莊老辭語者，對列於次：

「物不遷」	莊子「審乎無假，而不與物遷」（德充府）
「違真故迷性而莫返，逆俗」	老子「道之出口，淡乎其無味」（三十五章）

故言淡而無味」	
「緣使中人未分於存亡，下士撫掌而弗顧」	老子「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之」（四十一章）
「仲尼曰：回也見新，交臂非故」	莊子「孔子謂顏回曰：丘以是日徂，吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與」（田子方）
「野馬飄鼓而不動」	莊子「野馬也，塵埃也」（逍遙游）
「莊生之所以藏山」	莊子「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也」（大宗師）
「修途託於初步」——以上物不遷論	老子「合抱之木，生於毫末，九層之臺起於累土，千里之行，始於足下」（六十四章）
「審一氣以觀化」	莊子「彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣」（大
p. 108	
	宗師）「死生爲晝夜，且我與子觀化」（至樂）
「以物物非物，故雖物而非物」	莊子「明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉」（在宥）「物物者非物，物出不得先物也」（知北游）
「豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後爲真諦乎」	老子「滌除玄覽，能無疵乎」（十三章）「有物混成，先天地生寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆」（二十五章）
「園林託指馬之況」——以上不真空論	莊子「天地一指也，萬物一馬也」（齊物論），園林即莊子之謂，史記言莊子曾任漆園吏，故稱園林。
「小踐大方」	老子「大方無隅」（四十一章） 莊子「吾長見笑於大方之家」（秋水）
「獨拔於言象之表，妙契於希夷之境」	老子「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，博之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而爲一」（十四章）

「游刃萬機」	莊子「以無厚入有間，恢恢乎，其於游刃必有餘地矣」（養生主）
「爲試罔象其懷，寄之狂言耳」	莊子「異哉罔象，乃可以得知乎」（天地）
「是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也」	老子「是以聖人之治，虛其心、實其腹、弱其志、強其骨，常使民無知無欲」（三章）
「故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣」	莊子「視乎冥冥，聽乎無聲，冥冥之中，獨見曉焉，無聲之中，獨聞和焉」（天地）
「聖之以靈，故虛不失照」	老子「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一
p. 109	
	以靈」（三十九章）
「夫聖人功高二儀而不仁」	老子「天地不仁，以萬物爲芻狗，聖人不仁，以百姓爲芻狗」（五章）
「是以聖人終日言而未嘗言也」	莊子「終身言未嘗言」（寓言）
「今試爲子狂言辨之」	莊子「夫子無所發予之狂言而死矣夫」（知北游）
「用之彌勤，不可爲無」	老子「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根，綿綿若存，用之不勤」（六章）
「和光塵勞，周旋五光趣」	老子「挫其銳，解其紛，和其同其塵」（四章或五十六章）
「恬淡無爲，而無不爲」	莊子「夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，道德之至，故帝王聖人休焉」（天道） 老子「道常無爲而無不爲」（三十七章）「爲學日益，爲道日損損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」（四十八章）
「抱一沖谷」	老子「載營魄抱一，能無離乎」（十章）「聖人抱一爲天下式」（二十二章）

「豈曰續晷截鶴，夷嶽盈壑，然後無異哉」	莊子「晷脛雖短，續之則憂，鶴脛雖長，斷之則悲」（駢拇）
p. 110	
「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名」——以上般若無知論	老子「故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼，此兩者同出而異名」（一章）
「來問婉切，雖爲郢人」	莊子「郢人堊慢其鼻端，若蠅翼，使匠石斲之，匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容」（徐無鬼）
「尋大方而徼隅，懷前識以標玄」——以上答劉遺民書	老子「大方無隅」（四十一章）「前識者，道之華，而愚之始」（三十八章）
「上善若水，所以洿隆斯順」	老子「上善若水，水善利萬物而不爭」（八章）
「夫執本以知其末，守母以見其子」	老子「既知其子，復守其母，沒身不殆」（五十二章）
「重爲輕根，靜爲躁君，非三昧之力，無以運神足之動」	老子「重爲輕根，靜爲躁君，是以聖人終日行不離輜重」（二十六章）
「天地一旨，萬物一觀，邪正雖殊，其性不二」	莊子「天地一指也，萬物一馬也」（齊物論）
「空虛其懷，冥心真境，妙存環中，有無一觀」——以上注維摩詰經	莊子「彼是莫得其隅，謂之道樞，樞始得其環中」（齊物論）

第三節 僧肇思想與中觀哲學

西元二或三世紀，印度大乘佛教方興之際，有龍樹（Nāgārjunā），亦譯龍勝、龍猛，繼馬鳴之後，極力傳布般若性空之學，著有中論、十二門論，以開展其中觀哲學，而成爲最早闡述中觀理論之佛教學者。龍樹宣揚「非有非無」、

不偏不倚、不落兩邊之中道哲學，以調合「空」與「有」，俗諦（世俗之見解）與真諦（佛教之真理），其說亦稱「大乘空宗」或「空宗」，對古代印度哲學之發展，深具影響。

鳩摩羅什（Kumārajiva，三四四—四一三），原籍天竺，生於西域龜茲（今新疆庫車）。幼年出家，初學小乘，後遍習大乘，尤善般若，精通漢語，於後秦弘始三年（西元四〇一年）至長安與弟子僧肇特尊龍樹之學，譯出大乘佛教經典，紹述中觀思想，為後世三論宗之淵源。

東晉時期中國佛學理論家僧肇，深體龍樹中觀哲學，並承羅什之傳，著有肇論一書，予以發揚光大之。中論觀去來品曰：

「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去」[47]。

時間有「已去」、「未去」、「去時」等三時，若執著自性之去法，則事物應由三時中之何時而去？其實，運動變化刹那已逝，既已遷逝，豈可謂有去？故云「已去無有去」。其次，「未去」係指「去」之運動尚未開始，此尚未涉及「去」，故「未去」時，亦為「無去」。若謂事物由「去時」中消逝，則更不合理，因事物若非「已去」，即是「未去」，捨離「已去」、「未去」必無法構成「去時」，故曰「去時亦無去」，中論否認事物有此三時之變遷。僧肇物不遷論乃援此觀點而云：

「中觀云：觀方知彼去，去者不至方。斯皆即動而未靜，以知物不遷明矣」[48]。

意即指方位觀察，可知某人前赴某地，然前往之人，並未由某方位移至另一方位，此乃就變動中尋求寂靜，故事物並無遷流變化。中論觀時品謂：

「若因過去時，有未來現在，未來及現在，應在過去時，若過去時中，無未來現在，未來現在時，云何因過去？不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時，以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無」

p. 112

[49]。

此謂如因「過去」而有「未來」與「現在」二時，則此二時乃恃「過去」而成，故當在「過去」時中。若「過去」時中並無未來、現在，則未來與現在二時即不因「過去」而有。然不依「過去」，即無「未來」、「現在」，故「未」「現」二時均不可得。依此而知，過、現、未三時，上、中、下三根，「一」與「異」等諸多現象，均了不可得。僧肇承此觀點而云：

「今若至古，古應有今，古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來」[50]。

此言若「今」由「古」發展而來，則「古」中有「今」，實則，「古」中卻無「今」，故「古」自為「古」，而與「今」毫無關係；若謂「古」能延續至「今」，則「今」應有「古」，然「今」中無「古」，故「今」自為「今」，而與「古」亦無關係。由是而知事物各自停留於其所停留之時間，並無運動變化。此種形上學之論證實源於中論之詭辯思想，然與中論之旨亦稍有不同，後者否定三時之實在性；而前者旨在說明三時各性住於一世，以為其物不遷之論證。中論觀有無品云：

「有若不成者，無云何可成，因有有法故，有壞名為無」[51]。

諸法有「自」「他」二性，「有」「無」二質，「自」與「他」，「有」與「無」乃相生而成。若「有」不能成立，則「無」亦不能存在。「無」之成立，係先肯定一種「有法」（主觀之成見），當此「有法」消失後，即名為「無」，故「無」是緣起離散之幻相，而「有」與「無」實即緣生之相待關係而已，均須賴緣起假號始能成立。僧肇承此而言：

「夫有得即是無得之偽號，無得即是有得之真名。真名，故雖真而非有；偽號，故雖偽而非無。是以言真未嘗有，

p. 113

言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊」[52]。

有所成就即無所成就之假號；無所成就即有所成就之真名。因係真名，故雖真實而非有；因係假號，故雖虛假而非無。因此，謂之真，卻未嘗實有，謂之假，卻未嘗空無。兩種說法雖有不同，然其理卻無差異。

「萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也」[53]。

萬物有其所以不存在之一面，亦有其所以非不存在之一面。因有其所以不存在之一面，故雖存而不能為存；有其所以非不存在之一面，故雖不存而不能為不存。萬物雖是無，而又不是無，此所謂無，並非絕對之虛空；雖是有，而又不是有，此所謂有，並非真實之有，若謂「有」不即是真實存在，「無」不即是消除形跡，則「有」與「無」不同之名稱，終將相同一致。然而，如何得知宇宙事物係「不有不無」？中觀觀四諦品曰：

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」[54]。

由眾多因緣（條件）所引生之物質，我佛稱之為「空」，雖說是「空」，然亦未否認其存在，僅視之為「假名」而已，故因緣合和而生之現法即是「空」，此「空」亦為假名，離「有」「無」二邊，名（此空）為中道。換言之，物從因緣和合而生，無有自性，故而為「空」，既由緣而生，亦不得是「無」，僅為假有耳，此即非有非無之中道。僧肇即依此「法無自性」之觀點而云：

「中觀云：物從因緣故有，緣起故不無。尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也。若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有；有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無；萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起故不無也」[55]。

p. 114

事物由緣而生，故不可謂其為「有」，因其由緣而起，亦不能謂其為「無」。就理而言，本即如此。其所以然者，乃因「有」若真有，則「有」當永遠為「有」，豈待客觀條件和合始為「有」？若謂「有」不能由自身而成，須依若干條件而立，則「有」即非真有。「有」既非真有，雖然是「有」，亦不可謂之為「有」。事物亦非為「無」，因唯有湛然不動，方可稱之為「無」，既是「無」，即不應有萬物之存在，既有萬物之存在，即不是「無」，萬物既是各種條件而成，故不是「無」。僧肇復曰：

「中觀云：物從因緣有，故不真，不從因緣有，故即真，今真諦曰真，真則非緣，真非緣，故無物從緣而生也」[56]。

事物由因緣聚合而有，此有係假有，假有故非真。若不由因緣聚合而生，即稱為真。佛法之真理係真實不假，既然是真，則非由緣而起，真理既不從緣而起，則就本質言，一切事物亦非由緣而生。由是顯知，僧肇係藉緣起觀點，以論證其不真故空之原理。中論有無品謂：

「法若無自性，云何有他性，自性於他性，亦名為他性」[57]。

他性即依他而有之性，「自」「他」二性乃由緣而起以共存，係因不同之觀點所立之異名，兩者乃互相依存，若無自性，則必無他性。如以甲為自性，以甲對乙，甲即為他性。故云「自性於他性，亦名為他性」，此意謂自性不可得，他性亦無所有。僧肇不真空論遂依此而曰：

「故中觀云：物無彼此，而人以此為此，以彼為彼。彼亦以此為彼，以彼為此；此彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。然則彼此初非有，惑者初非無。既悟彼此之非有，有何物而可有哉」[58]。

事物並無差異，僅由人為之因素使其有「彼」「此」之分。人可將「此」視作「彼」，將「彼」視作「此」。「此」與「彼」不能由固定之名決定，而迷惑之人卻認定「彼」與「此」有其差別。其實，「彼」與「此」固不可說是「有」，

p. 115

亦不可說是「無」，事物並無彼此之對立，事物既無對立，即使有分別亦是「空」。易言之，萬物之所以有分別係由人主觀之妄惑而成，事物本身並不一定有差異，因而萬物均不真實，不真實故「空」。由此得知，僧肇係藉中論之理，以論證萬法非真故「空」之義。中論觀法品謂：

「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂寞如涅槃」[59]。

宇宙事物之真相或本然狀態乃不可言說，不可思議。若以語言思惟加以詮釋，總不免有所增減，不能恰如其實，故須廢言落詮，破迷去執，始能徹悟此不可言說之本體。就緣起性空而言，無自性緣起生滅之當體，本即不生不滅，如能領悟此無自性生滅之空境，亦即證得不生滅之涅槃。僧肇依此而云：

「涅槃非有，亦復非無，言語路絕，心行處滅」[60]。

佛教最高之絕對境界，乃非有非無，不落兩邊之境，不可以形名得，不可以有心知，必超越語言文字，無思無慮方可企及。換言之，必心無其心，形無其形，內外雙忘，主客互泯，始能達乎其境，然亦不厭生死，不樂涅槃，從容中道，自得其樂。僧肇實以捨離「斷」「常」二見之中道觀點，以開展其涅槃思想。故知僧肇思想乃承自中觀哲學，且深得其旨，而持之以廣用，致後人尊其為三論學之鼻祖，實不誣也。

由上而知，僧肇循儒道之思路，闡佛家之奧義，引世事之明徵，詮幽微之妙諦；綜合三家之旨，而重心在乎佛法，以明「道並行而不相悖」。隋唐之世，三論、華嚴、禪宗盛倡其說，而形成中國佛學之特點，僧肇之學說即在魏晉玄學與佛學思想之範疇中而精進於勝境，誠佛門之龍象也。

四、結論

由上述可知僧肇旨在攝受印度佛學，建構中國佛學，因其生當魏晉玄學衍盛與般若思想流行之際，故有時空與學術背景之限制，

p. 116

然以其幽玄之才思，卓越之睿智，乃能匠心獨運，剴切般若性空之真意，深契佛教哲學之本義。其思想淵源亦有融協儒道思想者，有規撫中觀學說者，更有獨見而創發者，而形成其傑出之佛學理論。

客觀言之，佛教學者均有其思想之基礎，僧肇亦不例外，其「動靜相即觀」係論究事物之動與靜，變與不變之問題，揭示靜為動之主導，動為靜之現象，是以萬物各住本位而不變。僧肇以為時間「不馳聘於古今」，「古今常存」，故宇宙事物自然不遷不化。復以為空間並無物質性之運動，且一般所謂運動，其自身即係假象。時間並不遷流，空間亦無運動，時空靜止不變，事物停滯不動，方為真諦。僧肇承認時間與運動之間斷性，否認時間與運動之連續性，殊不知物質之變化正是時間之間斷性與連續性之統一，因此推得動即是靜，動靜相即，動靜不二之形上觀點。實則，動與靜之關係乃魏晉玄學所討論之重要問題，王弼以為宇宙本體是靜，外界現象是動，靜係絕對，動係相對。向、郭受莊子影響，以為「物各自造」「塊然自生」，宇宙事物玄冥獨化，變遷無常，唯有動而無靜。就僧肇而論，玄學之貴無論與獨化論，均已割裂動靜之關係，將動靜截然二分，故言「不釋動以求靜」「必求靜於諸動」，此係藉佛教

中觀哲學之思辯方法，倡言非動非靜，亦動亦靜，動靜不二，動靜相即之理念，以疏通玄學「動」「靜」二分之觀點。

「即有即空觀」係探討宇宙本體之論文。因諸法虛假，故曰不真，虛假不真，所以是「空」。易言之，宇宙萬物雖森然羅列，然僅係假象而非實有，因係假有，故非真實，既非真實，故稱為「空」。僧肇藉詭辯方法，以「即萬物之自虛」（萬物無自性）之觀點，論證物質世界之虛幻不實。就僧肇而言，現象事物僅係幻影，並非真實之物，因此否定客觀世界之存在，而將實有之世界視為不真而「空」，此不真故「空」之論，亦係總結魏晉玄學所討論之「本」「末」問題。何、王之貴無論與裴頠之崇有論，均割裂「有」「無」之關係，未能融攝「有」「無」。貴無論以「無」為宇宙之本體，「無」乃絕對者，「有」則是相對者，兩者有根本差異，不能混同為一。崇有論以「有」

p. 117

為宇宙之本體，亦即以物質之存在為宇宙之根源，否認虛無之形上思想，而肯定客觀之物質世界。僧肇認為貴無論過於崇「無」抑「有」；崇有論則過於抑「無」崇「有」，故主契神於「有」「無」之間，倡「有」與「無」乃相即相融，互為一體，而不能任予割裂，且絕非在「有」之外而另有「無」，在「無」之外另設「有」。此則藉中觀哲學非有非無，亦有亦無之理論以調合玄學貴無論與崇有論之觀點。

「般若聖智觀」係闡述認識論之問題，僧肇以為般若（智慧）就作用言，為有智照之用，然就理體言，則無相無知，並將認識分為「能知」（認識之主體）與「所知」（認識之客體）。般若智慧係能知；色、受、想、行、識等五陰或五蘊則為所知。能知亦指有認識能力之聖心；所知則指聖心所認識之對象。聖心或般若智慧之認識對象為離於虛妄，無形無相之真諦，「真諦既無相，真智何由知」，故由真諦之無相，而得般若（聖心）之無知。然「聖心無知，故無所不知」，聖心（般若智慧）係以無相之真諦為其認知對象而認識「實而不有，虛而不實」之精神本體，或緣起性空之本質，故雖無知，實則無所不知。此認識問題亦與魏晉玄學之觀點有關，何、王之貴無論以為宇宙之本體係「無」，此形而上之「無」，則非一般之認識對象，正因本體係「無」，難以描述，故體道契真之聖人亦應無知。向、郭之獨化論以為聖人不藉耳目心知，而能「與物冥會」，既無知亦無所不知，故云「真人遺知而知，不為而為」（莊子大宗師注）。而僧肇亦藉中觀哲學「非有非無」之觀點，以論般若（或聖心）之無知而無所不知，兩者均以聖人（聖心或般若）之知，既是無知而又是無所不知。

總之，僧肇極力宏揚中觀哲學，藉其非有非無，亦有亦無之思辨方法，批判般若三宗與總結魏晉玄學，調合貴無論、崇有論與獨化論之觀點，致玄學思想發展至極峰之境，對魏晉以來般若思想之主要流派，加以系統化之批判，建立具有中國特色之佛學理論體系，而能開吉藏思想之先河，啓華嚴思想之理路，顯禪宗思想之精神，對當時與後世佛教思想之影響既大且深，故有其思想之價值。鳩摩羅什讚曰：「秦人解空第一者，僧肇其人也」（元康肇論疏引名僧傳抄）

p. 118

，吉藏謂「若肇公名肇，可謂玄宗之始」（大乘玄論），乃許為中國三論宗之初祖。明末蕩益智旭謂「此土述作，唯肇公及南嶽（慧思）、天台（智顛）二師醇乎其醇，真不愧馬鳴、龍樹、無著、天親」（閱藏知津凡例），此則奉僧肇為思想最純正，貢獻最巨大之一代宗師，可知對於僧肇之推崇，歷代不衰，故僧肇在中國佛教思想發展史上，實具承先啓後之地位。由魏晉玄學與佛教思想交涉之際，僧肇能獨立思考，自我創建中國佛學理論體系之史實，而觀當今中西思想交流，中國哲學之重建，或有所啓示，由古鑑今，所以自鏡，有志之士可不勉乎！

[1] 中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九上。

[2] 名僧傳抄曇濟傳，卍續藏第一三四冊，頁〇〇一八上。

[3] 中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九上。

[4] 中觀疏記，大正藏卷六五，頁九三中。

[5] 肇論疏，卍續藏第一五〇冊，頁〇八六六上。

[6] 世說新語文學篇注引支道林集妙觀章。

[7] 肇論疏，卍續藏第一五〇冊，頁〇八六六上。

[8] 中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九中。

[9] 中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九中。

[10] 中論疏記，大正藏卷六五，頁九五上。

[11] 中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九中。

[12] 中觀論疏，大正藏卷六五，頁九五中。

[13] 中觀論疏，大正藏卷四二，頁二九上。

[14] 五明乃古印度五種學術，即語文學之「聲明」、工藝學之「巧明」、醫藥學之「醫方明」、論理學之「因明」、宗教學之「內明」。

[15] 中論觀四諦品，大正藏卷三〇，頁三三中。此偈「眾因緣生法」一句，梵文本無「法」字，係譯者為適應中文語法所增添。「我說即是空」之「空」，譯本為「無」，梵文為「空」。

[16] 參考 I. J. Hoffman,

"rationality in Early Buddhist Four-fold Logic", *Journal of Indian Philosophy*, vol. I, No. 1, 1982。

[17] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五二上。

[18] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五〇下。

[19] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三七三下。

[20] 鳩摩羅什法師誄並序，廣弘明集卷二三，大正藏卷五二，頁二六五上。

[21] 鳩摩羅什法師誄並序，廣弘明集卷二三，大正藏卷五二，頁二六四下。

[22] 注維摩詰經序，大正藏卷三八，頁三二七上。

[23] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三六二下。

[24] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁四一〇上。

[25] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五〇下。

[26] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三八六下。

[27] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三八二中。

- [28] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五四中。
- [29] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三七七上。
- [30] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁四一六下。
- [31] 詳見拙著竺道生思想之研究，頁一〇六—一〇八，台灣商務印書館印行。
- [32] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五〇上。
- [33] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五〇下。
- [34] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三七二下。
- [35] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三四四中。
- [36] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三九〇下。
- [37] 鳩摩羅什法師誅並序，廣弘明集卷二三，大正藏卷五二，頁二六五上。
- [38] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三三四中。
- [39] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三七〇下。
- [40] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三三三上。
- [41] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三八二中。
- [42] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三六二下。
- [43] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁四一二上。
- [44] 注維摩詰經序，大正藏卷三八，頁三二七上。
- [45] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三八二中。
- [46] 注維摩詰經，大正藏卷三八，頁三五六上。
- [47] 中論，大正藏卷三〇，頁三上。
- [48] 物不遷論，大正藏卷四五，頁一五一上。

- [49] 中論，大正藏卷三〇，頁二五下一二六上。
- [50] 物不遷論，大正藏卷四五，頁一五一下。
- [51] 中論，大正藏卷三〇，頁二〇上。
- [52] 不真空論，大正藏卷四五，頁一五二中。
- [53] 不真空論，大正藏卷四五，頁一五二中。
- [54] 中論，大正藏卷三〇，頁三三中。
- [55] 不真空論，大正藏卷四五，頁一五二中一下。
- [56] 般若無知論，大正藏卷四五，頁一五四上。
- [57] 中論，大正藏卷三〇，頁二〇上。
- [58] 不真空論，大正藏卷四五，頁一五二下。
- [59] 中論，大正藏卷三〇，頁二四上。
- [60] 梁高僧傳僧肇傳，大正藏卷五〇，頁三六五下。